XXV. Jahrgang. Nr. 4. Leipzig, 22. Januar 1904.

Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung
zahlreicher Vertreter kirchlicher Wissenschaft und Praxis
herausgegeben von
Dr. theol. Hölscher
in Verbindung mit
Konsistorialrat Prof. D. Klostermann in Kiel, Konsistorialrat Prof. D. Haussleiter in Greifswald,
Prof. D. Walther in Rostock, Prof. D. Ihmels in Leipzig, Prof. D. Althaus in Göttingen.

Erscheint jeden Freitag.
Abonnementspreis vierteljährlich 2 ℳ 50 ₰.

Expedition: Königsstrasse 13.
Insertionsgebühr pr. gesp. Petitzeile 30 ₰.

Giesebrecht, Dr. Fr. (ord. Professor der Theologie an der Universität Königsberg), **Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage.** Königsberg i. Pr. 1901, Thomas & Oppermann (Ferd. Beyer) (VI, 144 S. gr. 8). 4 Mk.

Angeregt durch den „weiten religionsgeschichtlichen Blick“ seines Lehrers Constantin Schlottmann, dessen Gedächtnisse diese Untersuchung auch gewidmet ist, zuletzt aber veranlasst durch Hommels Ausführungen über die mit *sumuhu* (sein Name) zusammengesetzten minäischen und altbabylonischen Namen hat Giesebrecht die biblische Lehre vom Namen Gottes unter neue Gesichtspunkte zu stellen gesucht und ist dabei zu Resultaten gekommen, welche in dem Aufsatze von Böhmer: „Sind zum Verständnisse der alttestamentlichen Religion die ausserbiblischen Religionen anzuziehen?“ (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V, 6) lebhaften Widerspruch gefunden haben.* Was Hommels Ausführungen über das minäische *sumuhu* betrifft, so haben namhafte Orientalisten ihnen widersprochen (S. 140); aber diese Frage ist für die Richtigkeit oder Falschheit von Giesebrechts Auffassung relativ gleichgültig, und es wäre nicht das erste Mal, dass ein Forscher von falschem Ausgangspunkte aus doch zu richtigen Schlüssen gekommen wäre. Wir lassen also diese Frage beiseite und gehen zu dem eigentlichen Thema über.

Giesebrecht beschreibt auf S. 7—17 die Anwendung des hebräischen שֵׁם auf Wesen ausser Gott, dann S. 18—44 den alttestamentlichen Gebrauch des Namens Gottes, speziell in der Redensart „Ihvh liess seinen Namen in Jerusalem wohnen“ und das Wort „Ihvh ist sein Name“ am Schlusse eines prophetischen Abschnittes. Auf S. 45—68 werden die bisherigen Erklärungen dieses Gebrauches zusammengestellt und geprüft. Als Resultat ergibt sich, dass sie nicht genügen, dass ein noch unbemerktes Moment vorhanden sein muss, aus welchem sich dieser alttestamentliche Gebrauch erkläre; und dieses Moment wird auf S. 88—127 in dem allgemein-menschlichen Aberglauben an die geheimnisvolle Macht des Namens gefunden, welcher auf S. 68—87 dargestellt wird. Besonders der berühmte Präsident der englischen anthropologischen Gesellschaft, Edward Burnett Tylor, hat in seinen Researches into the history of mankind (1865) auf die vielfach herrschende Vorstellung von der Bedeutung des Bildes und Namens aufmerksam gemacht; spätere Folkloristen haben seine Anregungen in ausführlichen Abhandlungen weiter behandelt. Giesebrecht teilt ihre Resultate mit, hätte aber noch manches zur Vervollständigung beibringen können, z. B. hatte Jesus nach der jüdischen Legende der Toledoth seine Wundermacht ja daher, dass er den heiligen Namen Gottes im Tempel stahl. Aber auch das vorliegende Material genügt Giesebrecht zum Erweise des Satzes (S. 91), „dass der Name für die primitive Menschheit dämonischen Charakter“ trägt; „der Name ist ein neckischer, unheimlicher Doppelgänger seines Trägers“ (S. 91), oder „der Name ist ein von seinem Träger relativ unabhängiges, aber für sein Wohl und Wehe hochwichtiges Parallelwesen zum Menschen, das seinen Träger zugleich darstellt und beeinflusst“. Wenden wir diese Ergebnisse der allgemeinen Volkskunde auf den alttestamentlichen Gebrauch des Namens Gottes an, so fallen damit alle die Rätsel, die bisher noch geblieben waren. „Es handelt sich bei dem alttestamentlichen Gottesnamen, bei seiner Kraft und Bedeutung durchaus nicht um etwas spezifisch Offenbarungsmässiges, sondern genau umgekehrt um etwas allgemein Menschliches“ (S. 94; vgl. S. 99). Für die religiöse Praxis aber ergibt sich daraus folgendes Resultat (S. 102): „Da wir nicht mehr an die Kraft des Namens glauben, an die das alte Israel so fest glaubte, so können wir für uns die Hilfe Gottes gar nicht an seinen Namen knüpfen oder an irgend einen Geheimnamen. Uns genügt es, Gott um seine Hilfe zu bitten, der Name Gottes und sein Gebrauch würde an der Wirksamkeit der Bitte nicht das geringste ändern für unseren Glauben. Beim antiken Menschen ist das anders. Für ihn verknüpfen sich mit jedem Namen eine solche Fülle bedeutsamer Vorstellungen, dass der Name Gottes oder der Götter bedeutungsvoll bleibt, auch in den höher entwickelten Religionen“. —

Aber hat nun Giesebrecht wirklich bewiesen, dass der Name für die „primitive“, d. h. die Urmenschheit, für den ersten Menschen einen dämonischen Charakter hatte (S. 91) und dass wir also auch im Alten Testamente als einem dieser primitiven Menschheit nahestehenden Buche diesen dämonischen Charakter finden müssen? Allmählich wird doch auch in der Anthropologie die Methode verpönt, durch Herbeischaffung von Material aus den verschiedensten Gegenden und von den verschiedensten Menschheitsstämmen auf Zustände, Einrichtungen und Anschauungen des Urmenschen zu schliessen. Man mache sich das einmal am Telephon klar, das 1860 erfunden und jetzt über die ganze Erde verbreitet ist. Wer Interesse daran hätte, könnte mit Leichtigkeit aus Dar-es-Salaam, Johannesburg, Tokio und Indianapolis, ja auch aus Ostpreussen Zeugnisse dafür beibringen, dass Neger, Buschmänner, Japaner etc., kurz alle sog. primitiven Völker dem Telephon einen dämonischen Charakter beilegen. Aber das beweist weder, dass es bei der Urmenschheit schon ebenso war, noch dass der Erfinder dieselbe Meinung hatte; sondern diese Auffassung ist eine durchaus sekundäre, darauf beruhend, dass dem „primitiven“ Menschen das Telephon ein Rätsel ist, wie freilich schliesslich auch dem Gelehrten. Genau ebenso ist es mit der Schrift: alle „primitiven“ Völker fassen die Schrift als einen Zauber auf; man vergleiche nur die arabische Sage von Mutalammes und Tarafa, die Rückert (Morgenländische Sagen und Geschichten I, 136) so schön dargestellt hat, oder die

* Vgl. jetzt auch B. Jacob, „Im Namen Gottes“, in der Vierteljahrsschrift für Bibelkunde I, S. 128 ff. und v. Orelli PRE XIII p. 628 ff.

mittelalterliche Sage von Siegel Salomonis. Aber darin spricht sich nur die ganz natürliche Verwunderung über die Macht der Schrift aus, die auch uns überkommt, wenn wir darüber nachdenken; falsch jedoch wäre es, daraus zu schliessen, dass schon die Urmenschheit so gedacht habe. Jedenfalls ich kann mir nicht vorstellen, dass schon der Erfinder der Schrift, so sehr er über seine Erfindung erstaunt gewesen sein mag, sie als Zauberei angesehen haben sollte. Und ebenso ist auch der Namenaberglaube und Namenzauber etwas Sekundäres, beruhend auf der wunderbaren und unerklärlichen Macht der Sprache. Ganz mit Recht vergleicht Dillmann (S. 62) die elektrische Gewalt, die auf einen alten Soldaten der Name seines früheren Feldherrn ausübt; oder man denke an die Unterwürfigkeit eines Rheinbundfürsten, wenn Talleyrand vor ihn trat mit den Worten: Ich komme als Gesandter und im Namen Napoleons. Wenden wir dies aber auf Gottes Namen an, so ist der sich an ihn heftende Aberglaube eine Entstellung des Glaubens an die Persönlichkeit Gottes, an die Offenbarung von Gott und an das Gebet. Dieser Aberglaube ist aber nicht ursprünglich, sondern sekundär. Ganz mit Recht sagt Erman (S. 84): „Dass es in der ägyptischen Magie fast nie zur wirklichen Nennung des geheimen Gottesnamens kommt, ist übrigens kein Unglück, denn was wir von diesen geheimen Namen wissen, zeigt, wess Geistes Kinder sie gewesen sind. Man wird in ihnen vergeblich Vernunft suchen, es sind sinnlose Laute von möglichst abenteuerlichem Klange". Auch was wir von den geheimen Namen Gottes bei den gnostischen Sekten erfahren, ist oft reiner Blödsinn. Der Blödsinn steht aber nicht am Anfange der Menschheitsgeschichte, so wenig wie wir die Krankheit als Ausgangspunkt der Gesundheit, sondern umgekehrt die Gesundheit als Ausgangspunkt der Krankheit ansehen.

Richtig ist jedoch, dass in dem Worte: „Ich will meinen Namen in Jerusalem wohnen lassen", dessen Bedeutung übrigens in 1 Reg. 8, 28—34 deutlich und richtig ausgesprochen ist, ein Moment steckt, welches bisher noch dunkel war. Dies Moment liegt aber nicht in irgendwelchem Aberglauben, sondern in einem Sprachgebrauche, welcher aus der Sphäre des Königtums stammt. In seiner Rede über „einen diplomatischen Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo" (Kiel 1898, S. 14; 2. Aufl. Leipzig 1902, S. 20) macht Klostermann darauf aufmerksam, dass wir eine genaue Parallele dazu in dem Worte des Pharao haben, „er habe seinen Namen nach Jerusalem gelegt" (vgl. Winckler Nr. 180, 60 ff.; Nr. 181, 5 ff.; Keilinschriftliches Textbuch[2] Nr. 2, 60; Nr. 3, 5). Dass dieser Sprachgebrauch aus der Sphäre des Königtums stammt, entspricht durchaus dem, dass auch das „im Namen Jahves" aus der Formel „im Namen des Königs" abzuleiten ist; vgl. 1 Reg. 21, 8; Esther 3, 12; 8, 8. 10. Die Anwendung auf andere Menschen (Esther 2, 22; 1 Sam. 25, 5. 9; Jer. 29, 25) ist erst von dort übertragen (vgl. Giesebrecht S. 17). Endlich die formelhafte Art, in der mehrfach die Wendung „Jahve ist sein Name" an besonders emphatischen Stellen der Prophetie gebraucht wird, erklärt sich hinlänglich aus der monotheistischen Bedeutung, welche diesem Gottesnamen jedenfalls seit Mose anhaftet.

Dass man sonst aus der eindringenden und gelehrten Untersuchung Giesebrechts manches lernen kann, braucht nicht besonders gesagt zu werden; aber die Drucklegung ist wenig sorgfältig. An Einzelheiten sei folgendes bemerkt: S. 2 Z. 32 l. die okzidentalischen Sprachen. S. 15 Z. 1 l. unter anderen. S. 16 Z. 30 l. Deut. S. 23 Z. 16 l. an allen diesen Stellen. S. 24 Z. 11 l. als Zeugen und Garanten. S. 39 Z. 23 l. Deuteronomisten. S. 39 Z. 33. Es ist nicht wahr, dass es allerseits anerkannt sei, dass das Deuteronomium uns in eine Zeit theologischen Streites um die Kultusstätte versetzt, in dem auf der einen Seite Jeremia, auf der anderen die Volksauffassung, auf der dritten die Deuteronomisten stehen. Ich z. B. bestreite es. S. 43 Z. 25 l. Averruncationen. S. 77 Z. 28 l. Atharvaveda, die. S. 79 Z. 7. Die hier genannte grönländische Handelsstation heisst wohl Angmagsalik. S. 83 Z. 13 l. οἵτινες. S. 106 Z. 26, S. 108 Z. 1, S. 113 Z. 20. Der Name Samuel hat kaum etwas mit שֵׁם zu tun; vgl. Klostermanns Samueliskommentar S. XV u. S. 502. S. 120 Z. 8 l. dass der Name. S. 137 Z. 29 l. Gott; aber. S. 142 Z. 4 l. von Mordtmann. Z. 143 S. 31 l. aber mich auch auf.

Greifswald. Lic. theol. Wilhelm Riedel.

Bensow, Dr. phil. Oskar (Lic. theol., Docent der Theologie an der Universität Upsala), **Die Lehre von der Kenose.** Leipzig 1903, A. Deichert Nachf. (Georg Böhme) (VIII, 320 S. gr. 8). 6 Mk.

Wenn man die ausserordentlich grossen Schwierigkeiten erwägt, die der Lösung des Problems der κένωσις entgegenstehen, so muss man anerkennen, dass der Verf. es verstanden hat, eine sehr klare und gründliche, objektiv abwägende Darstellung des pro et contra der verschiedenen Meinungen über diesen Gegenstand zu geben und darauf seine eigene Ansicht deutlich zu entwickeln. Es bleiben allerdings auch bei letzterer manche Bedenken und Zweifel zurück, — eine völlige, allseitig befriedigende Beantwortung dieser in die Tiefen theologischer Spekulation hinabsteigenden Frage wird ja überhaupt in diesem Aeon nicht gegeben werden können, — aber doch ist die Richtung, in der Bensow die Antwort gesucht hat, auch unserer Meinung nach die einzig mögliche. Nach einer eingehenden dogmengeschichtlichen und biblisch-theologischen Untersuchung, wobei einerseits die Zeit von Schleiermacher an, andererseits die für die Kenosis grundlegende Stelle Phil. 2, 5—11 besonders ausführlich behandelt werden, gibt Bensow von S. 235 an eine systematische Behandlung der in Betracht kommenden Fragen. Als Resultat der geschichtlichen Untersuchung wird ein Doppeltes herübergenommen (S. 127 f.): 1. die Kenose hat den präexistenten Logos zum Subjekt und ist als ein Moment der Menschwerdung zu betrachten, und die Entäusserung bezieht sich auf den Logos selbst (Thomasius); 2. einzelne Eigenschaften — wenn sie wirkliche Eigenschaften, d. h. Wesensbestimmungen sind, können nicht vom Wesen getrennt werden, und die Kenose kann sich also nur auf die Seinsweise des Logos beziehen (Frank). Das gleiche Resultat ergibt sich auch aus der exegetischen Erörterung: Jesus Christus hat sich als präexistenter Logos entäussert, und zwar ist es die μορφή θεοῦ, die er abgelegt hat, die göttliche Existenzform. Es fragt sich nun, was zu letzterer gehört. Geschichtlich angesehen steht zweierlei zweifellos fest: einerseits war Jesus nicht ewig, nicht allgegenwärtig, nicht allwissend, nicht allweise, nicht allmächtig, nicht unabhängig und bedürfnislos, nicht selig, — sein Leben beweist dies unwiderleglich; andererseits besitzt er doch auch als Menschgewordener noch göttliche Herrlichkeit (Joh. 1, 14), wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh. 14, 9); er besitzt übermenschliches Wissen (Joh. 2, 25) und eine wunderbare Macht, die mit der Macht, die ein gewöhnlicher Mensch haben kann, nicht vergleichbar ist (S. 236 f.). Also ist der Logos in Wahrheit σάρξ geworden, ist aber in dieser Seinsweise dennoch göttlichen Wesens teilhaftig geblieben (S. 237, vgl. dazu S. 285 ff.). Diese beiden Reihen können nicht in der Weise vereint werden, dass man sagt, Christus habe einige göttliche Eigenschaften aufgegeben, andere aber als Mensch behalten, denn „das Verzichten auf eine Eigenschaft" ist überhaupt ein unmöglicher Gedanke (vgl. oben). „Eigenschaft heisst notwendige Wesensbestimmung, und eine notwendige Wesensbestimmung kann natürlich nicht abgelegt werden" (S. 238). Der Menschgewordene hat also überhaupt nicht auf irgendeine göttliche Eigenschaft verzichtet, sondern er hat nur die Betätigungsform sämtlicher göttlicher Eigenschaften vertauscht mit einer anderen Betätigungsform (S. 239). Er hat nicht etwa, wie Gess meint (Christi Person u. Werk, T. III S. 354 f., vgl. Bensow S. 109 f. 266 ff.), sich seines ewigen Selbstbewusstseins entäussert, in dem Sinne eines Bewusstseins nicht nur von, sondern auch durch sich selbst, d. h. des sich selbst setzenden Bewusstseins oder der Persönlichkeit, was ein ganz unvollziehbarer Gedanke ist, sondern er hat sich nur der Ewigkeitsform seines Selbstbewusstseins entäussert. „Was in der Ewigkeit in simultaner Einheit enthalten ist, das kann sozusagen in die Zeit eingehen, um sich darin sukzessive zu entwickeln" (S. 267). Bensow stimmt darin ganz Frank bei,

der die Kenosis so definiert: „Der Eintritt des Sohnes Gottes, vermöge einer hierauf gerichteten, aus seiner freien Liebe hervorgegangenen Selbstbestimmung, in die Schranken menschlicher Daseinsweise, näher die Umsetzung seines ewigen Sohnesbewusstseins in die Form zeitlich werdenden, endlichen Menschenbewusstseins, welches aber vermöge seiner Gottesbildlichkeit gleichwohl fähig war, Gefäss für diesen göttlichen Inhalt, menschlicherweise Bewusstsein des ewigen Sohnes zu sein, das ist seine Entäusserung“ (System d. christl. Wahrheit II[3] S. 151). In diesem gottmenschlichen Selbstbewusstsein Christi war also auch das Bewusstsein um alle göttlichen Eigenschaften enthalten, nur aber eben nicht in ihrer Ewigkeitsform. Was wir z. B. gewöhnlich „Allwissenheit“, „Allgegenwart“, „Allmacht“ nennen, das sind nicht notwendige Wesensbestimmungen Gottes, ohne die er nicht sein könnte (so dass sie also auch von Christus nicht abgelegt sein könnten), sondern es sind nur gewisse Betätigungsformen des Wesens Gottes, die also auch unter Umständen auch einer andersartigen, mit menschlicher Existenz vereinbaren Betätigungsform Platz machen könnten (S. 275 ff.). So besass der Herr z. B. die Allwissenheit nicht mehr als „aktuelles Wissen vom All, vom Universum, und zwar vom Universum unter dem Gesichtspunkte des regnum potentiae. Es liesse sich aber zweierlei denken, nämlich erstens, dass durch eine freie Selbstbestimmung Gottes dieses Wissen in bezug auf das regnum potentiae zur Potentialität herabgesetzt werden konnte, und zweitens, dass die göttliche Intelligenz in Relation zur Welt (die Allwissenheit) sich in ihrer gottmenschlichen Entwickelung zu aktuellem Wissen vom All mehr unter dem Gesichtspunkte des regnum gratiae entfaltete“ (S. 277). Von der Allmacht gilt dasselbe: der Logos zeigt sich dadurch als allmächtiger Liebeswille, dass er Macht hat, seine Allmacht in eine mit der menschlichen Natur verträgliche Form umzusetzen. Auch seine Allgegenwart ist zur Potentialität herabgesetzt; seine Unabhängigkeit vom Raume zeigt sich darin, dass er in den Raum eingehen kann. So muss von allen göttlichen Eigenschaften gesagt werden: Gott kann als absolute Persönlichkeit durch freie Selbstbeschränkung ihre Ewigkeitsform mit einer Form der Zeitlichkeit vertauschen. Das ist mit seinem Wesen sehr wohl vereinbar; denn sein Wesen ist die heilige Liebe, die ihn treibt, behufs der Ausführung des Heilsratschlusses zur Erlösung solche Selbstbeschränkung sich aufzuerlegen (S. 281).

Soweit die Kenosislehre Bensows, die sich als eine weitere Ausführung der Gedanken darstellt, welche Frank im System der christlichen Wahrheit darüber ausgesprochen hat. Im Gegensatze zu der Kenosislehre von Thomasius und Gess bezeichnet die Frank-Bensowsche sicher eine Position, die dem menschlichen Lebensbilde Jesu besser gerecht wird, insofern als das unzweifelhafte vere Deus et vere homo entschiedener festgehalten wird. Die Grundlage jeder weiteren Erörterung des Problems wird unserer Ansicht nach dies bleiben müssen, dass Jesus sein göttliches Wesen behalten hat, aber in einer mit der wahren und sündlosen Menschlichkeit verträglichen Form. Nähere Bestimmungen darüber, in welcher Art nun Christus die göttlichen Eigenschaften besessen habe, werden stets sehr diskutabel bleiben. Doch scheint uns Bensow nichts Undenkbares zu behaupten, wenn er Christum die Fähigkeit zur Allwissenheit, Allmacht etc. behalten lässt und sie besonders auf alles dasjenige bezieht, was das Heil der Welt anlangt. Allerdings wäre hier eine weitere Ausführung nötig gewesen, inwiefern sich nun jene Fähigkeit in ihrem Vorhandensein und in ihrer Entfaltung im Leben Jesu nachweisen lässt. Dass z. B. Jesu Wissen ein diskursives und sukzessives war, wird niemand leugnen (vgl. Luk. 2, 52); es fehlt aber der Nachweis, inwiefern darin eine „potentielle Allwissenheit“ zur Entfaltung kommen soll. Ueberhaupt genügt der Abschnitt über die „gottmenschliche Entwickelung Jesu“ nicht, wenn man ihn mit dem vergleicht, was über Allmacht und Allgegenwart S. 278 ff. gesagt war. Man hätte auch erwarten können, dass nun von der gelegten Grundlage aus die Beweise übermenschlichen Wissens und übermenschlicher Macht im Leben Jesu erklärt wurden; ob sie Zeugnisse einer stets disponiblen Kraft des Herrn oder einzelne Offenbarungen Gottes durch ihn waren, oder ob beides etwa nicht getrennt werden dürfe. Dass der erhöhte Heiland nicht im regnum potentiae, sondern nur im regnum gratiae aktuell allgegenwärtig, allwissend, allmächtig sei, stimmt mit Eph. 1, 20—22a (vgl. Matth. 28, 18 u. Kol. 2, 10) nicht überein (S. 305). So bleiben im einzelnen noch manche Bedenken und unbeantwortete Fragen, wie das auch bei dem behandelten Thema nie anders sein wird. Es gilt hiervon besonders, dass wir ἐκ μέρους γινώσκομεν.

Bensows Buch ist in gutem Deutsch geschrieben. Doch sind mir folgende kleine Stil- und Druckfehler aufgefallen. Auf S. 18 Z. 2 v. unt. lies „göttlicher“ st. „göttlichen“; S. 19 Z. 3 v. ob. l. „welche“ st. „welches“; S. 21 Z. 3 v. unt. l. „göttlichen“ st. „göttliche“; S. 41 Z. 7 v. ob. l „ein grosses Verdienst“ st. „einen grossen Verdienst“; S. 137 Z. 21 ff. v. ob. falsche Wortstellung; S. 255 Z. 1 v. ob. l. „auf . . . . an“ st. „an . . . . an“; S. 279 Z. 13 v. ob. l. „es heisst die Unendlichkeit Gottes leugnen“ st. „es ist die Unendlichkeit Gottes zu leugnen“; S. 288 Z. 6 v. ob. l. „seinen“ st. „seinem“; S. 293 Z. 7 v. ob. l. „ihn“ st. „ihm“; S. 301 Z. 19 v. ob. l. „auf einem . . . . als auf dem“ st. „auf einen . . . . als auf den“.

Erfurt. Lic. **Steinbeck.**

Huck, Dr. Joh. Chrysostomus, **Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis.** Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes. Freiburg i. Br., Herder (VII, 107 S. gr. 8). 2. 80.

Darauf, dass der hier behandelte Olivist, der angesehenste Führer der franziskanischen Spiritalenpartei seit Olivis Tode, für die Verbreitung und Fortbildung der apokalyptischen Ideen Joachims von Floris hervorragend Wichtiges geleistet und in dieser Hinsicht namentlich auch auf den Dichter der Div. Commedia eingewirkt habe, wurde von F. X. Kraus seinerzeit mit Recht hingewiesen (S. 479 ff. der grossen Monographie über Dante, Berlin 1897). Dr. Huck hat, angeregt teils durch diesen Hinweis des Freiburger Gelehrten, teils durch anderwärtsher erhaltene Impulse (u. a. durch während einer Studienreise nach Rom gepflogenen persönlichen Verkehr mit P. Denifle), es unternommen, dieser Einwirkung des Joachimiten und Olivi-Jüngers auf seine Zeitgenossenschaft in genauerer Untersuchung nachzugehen. Er schildert daher, nach Voraussendung allgemein einleitender Bemerkungen sowie einer Skizze vom Ursprung und anfänglichen Verlauf des franziskanischen Armutsstreites (S. 1—20), in drei Abschnitten: 1. Ubertins Lebensgang und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf sein Verhalten im Streite über Petr. Joh. Olivi (S. 20—50); 2. die von ihm geübte Kritik an seiner Zeit (S. 50—70); 3. seine Beziehungen zu Joachim und zu Dante (S. 70—107). Der Ertrag seiner Forschungen bietet manche relativ neue Belehrung sowohl über einzelne Lebensumstände, wie über den literarischen Nachlass des berühmten Spiritalenführers. Zwar das Dunkel, welches über dessen letzte Lebensjahre und über Zeit und Ort seines jedenfalls erst nach 1322 anzusetzenden Todes bisher ausgebreitet war, hat er nicht zu lichten vermocht (S. 49). Aber über manches Sonstige hat er dankenswertes Licht verbreitet. So über Ubertins Eintritt in das Benediktinerkloster zu Gemblours im Jahre 1317 — welche Tatsache noch Kraus (l. c., S. 738) anzweifeln zu sollen meinte —, sowie über das Verhältnis des angeblich von ihm verfassten Traktats *De septem statibus ecclesiae* zu der umfänglicheren Hauptschrift *Arbor vitae crucifixae Jesu.* Dass jene erstere Schrift lediglich ein erst durch spätere Ueberlieferung verselbständigtes Exzerpt aus Buch V der letzteren ist, wird S. 73 dargetan. Auch hiermit bietet der Verf. eine ergänzende oder vielmehr berichtigende Notiz zu Kraus' Darstellung, welche an der irrigen Annahme festhält, jener Traktat sei eine für sich existierende Schrift gewesen. — Von Interesse sind namentlich auch die im Schlusskapitel (S. 71 ff.) angestellten Untersuchungen über die der Schriftstellerei Ubertins zur Voraussetzung dienende Literatur joachimischer Schriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert. Im Hinblick auf die beträchtliche

Zahl dieser durch Handschriften teils in Italien, teils in Frankreich überlieferten Joachimitica erklärt der Verf. auf S. 72: „So wenig alle unter Joachims Namen kursierenden Schriften echt sind, so wenig sind alle seine echten Schriften bekannt“. Etwa fünf bis sechs Schriften weist er als durch Joachims eigenes Zeugnis (um das Jahr 1200) in ihrer Authentie beglaubigt nach (S. 74), und aus einem Kodex der Bibliotheca Antonina zu Padua teilt er die Titel sogar von zwölf Werken des berühmten Abtes mit — dabei mehrere bisher ganz unbekannte (S. 76 f.). Er tritt in einen Versuch zur Lösung der hiermit angedeuteten literarkritischen Probleme allerdings nicht ein; doch darf auch schon der blosse Hinweis auf die bezüglich dieses Gebietes noch zu tuende Arbeit als verdienstlich gelten.

Im Punkte genauer Zitate, korrekter Angabe von Jahreszahlen u. dgl. erscheint die Schrift sorgfältig gehalten. Nur befremdet bei einer der ersten Bezugnahmen auf P. Joh. Olivi (S. 22) die irrtümliche Ansetzung von dessen Todesjahr auf 1305 — während später (S. 39) die richtige Jahreszahl 1298 zu lesen steht.

Zöckler.

Ex oriente lux. Jahrbuch der deutschen Orient-Mission. Herausgegeben von Dr. Johannes Lepsius. Berlin 1903, Verlag der deutschen Orient-Mission (VI, 251 S. gr. 8). Geb. 2. 80.

Unter obigem Titel erschien das erste Jahrbuch der deutschen Orientmission, jener Mission, welche, bereits im Herbst des Jahres 1895 geplant, durch die alsbald erfolgenden armenischen Blutbäder und die durch dieselben hervorgerufene Hilfsarbeit ihren Charakter als christliches Liebeswerk an den Waisen und Witwen der hingemordeten Armenier erhielt, sich aber allmählich zu einem umfassenden Missionswerke auszugestalten beginnt und sich am 11. Mai 1900 als „deutsche Orientmission“ konstituiert hat. Das Ziel, welches sich dieselbe steckt, wird S. 5 in dem daselbst abgedruckten ersten Aufruf von Ostern 1896 folgendermassen umschrieben: „Das, was wir wollen, ist: Mit Hilfe des Herrn die vom Islam bedrängten alten christlichen Kirchen bewahren zu helfen und durch Erweckung derselben dem Herrn den Weg zu bereiten in das Herz der mohammedanischen Welt, um den endlichen Sieg des Kreuzes über den Halbmond herbeizuführen“. Das vornehm ausgestattete, mit 70 meist gut gelungenen Photographien illustrierte Buch von 251 Seiten führt seine Leser in die eigenartige orientalische Welt ein und macht sie mit der mannigfaltigen Tätigkeit der Orientmission bekannt. Wenn auch zur Erreichung dieses Zweckes eine von uns vermisste planmässige und vollständige Uebersicht über den gegenwärtigen Stand dieser Mission, über ihre Arbeitskräfte und -gebiete, über ihre Leitung und Hilfsmittel erwünscht gewesen wäre, so kann sich der aufmerksame Leser doch wohl auch so ein annähernd richtiges Bild derselben machen.

Die von verschiedenen Verfassern und Verfasserinnen gelieferten Beiträge sind teilweise schon früher geschrieben und an anderem Orte veröffentlicht, was u. a. zur Folge hat, dass manche Mitteilungen durch die seitherige Entwickelung der Verhältnisse überholt sind, und beispielsweise in einem Aufsatze über „die mohammedanische Welt des heutigen Tages“ die Königin Viktoria noch als lebend erwähnt wird.

Inhaltlich sind die Beiträge von verschiedenem Werte. Sie erstrecken sich über die Vorgeschichte der deutschen Orientmission, welche durch eine Einleitung von Dr. Lepsius, den Abdruck verschiedener Aufrufe derselben und einen Bericht über Lepsius' erste armenische Reise 1896 gegeben wird. Auf etwa 80 Seiten erhalten wir ein Bild des Islam durch Wiedergabe der interessanten Lehre des Koran über Jesus nach dem Dictionnaire of Islam von Hughes und eines mohammedanischen Katechismus von Mehmud Mes'ud, welcher die Grundlehren des islamitischen Glaubens und das minutiöse Zeremoniell der Gebetsübungen enthält. P. J. Avetaranian erzählt nach dem Berichte von Augenzeugen die Geschichte Mirsa Ibrahims, des Märtyrers von Choi, und berichtet allerlei Reiseerlebnisse, sowie die erste (bisher einzige) Mohammedanertaufe in Schumla.

Auf 40 Seiten führt uns Lepsius in gewandter und glänzender Schilderung an „biblische Stätten“, nämlich auf den Ararat der Bibel, welchen er mit der orientalischen Ueberlieferung nicht in dem grossen und kleinen Ararat an der russischen Grenze, sondern in dem Dschudi des nordöstlichen Mesopotamien erblickt, nach Urfa, welches er im Gegensatz zu dem südbabylonischen Ur als die Heimat Abrahams zu erweisen sucht, und endlich nach Patmos, wo wir mit ihm das Kloster des Christodulos und der Offenbarung besuchen.

Eine angenehme Plauderei Dr. Rohrbachs unterrichtet über das Gebiet und die mutmassliche Bedeutung der geplanten Bagdadbahn.

Der mit dem Missions- und Liebeswerke im engsten Zusammenhange stehende Abschnitt ist derjenige „Aus Armenien“, in welchem nach einer Schilderung des Autodafé in der Kirche zu Urfa die Arbeitsstätten der Orientmission in Urmia, Choi und Urfa, in letzterem nach den drei Seiten der Industrie, der Waisenpflege und der ärztlichen Mission, meist von den betreffenden Arbeitskräften, beschrieben werden. Die ärztliche Mission, welche man besonders nach dem in absehbarer Zeit an Bedeutung verlierenden Werke der Waisenfürsorge für den in Zukunft wichtigsten und einflussreichsten Zweig der gesamten Arbeit wird halten müssen, ist ein spezieller Abschnitt gewidmet. Ein Anhang gibt einige, teilweise wohl schon bekannte Geschichten aus dem Orient. Einige stehengebliebene Druckfehler, sowie der wiederholte Abdruck desselben Bildes S. 91 und 164 hätten sich in dem sonst sorgfältig ausgestatteten Werke wohl vermeiden lassen.

Palmer.

Zeitschriften.

Beweis des Glaubens, Der. Monatsschrift zur Begründung und Verteidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete. 40. Bd., 1. Heft, Januar 1904: Steude, Auf zum Kampfe! Eine Neujahrsbetrachtung. O. Zöckler, Die christliche Apologetik im 19. Jahrhundert II. Miszellen: 1. Entwickelung oder Offenbarung. 2. Gewissheit des Glaubens.

Glauben und Wissen. Volkstümliche Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christl. Weltbildes. 2. Jahrg., 1. Heft, Januar 1904: E. Dennert, Das Licht der Wahrheit. J. Reinke, Der Zweck in der Natur. G. Holtey-Weber, Plato, ein Zeuge Gottes. O. Siebert, Der Wiederaufschwung der Religion in der Gegenwart. Zeugen Gottes aus Wissenschaft und Kunst.

Monatsschrift für Innere Mission. 24. Bd, 1. Heft, Januar 1904: Joh. Chr. Reimpell, Geschichte der Inneren Mission des neunzehnten Jahrhunderts in der evangelischen Kirche Deutschlands (Forts.). Olof Holmström, Aus der Geschichte der Diakonie mit besonderer Berücksichtigung des männlichen Diakonats (Forts.). A. von der Recke-Volmarstein, Wie die Abtei Düsselthal durch Gottes gnädige Offenbarung eine Rettungsanstalt wurde.

Monatsschrift für Stadt und Land. 61. Jahrg., 1. Heft, Januar 1904: L. Budde, Die Macht der Töne. E. Bruhn, Freiherr Albert v. Seld. Eberhard, Zur Reform des biblischen Geschichtsunterrichtes in der Schule. Irrjahre. (Forts. der Erinnerungen eines alten Engländers.) Rieks, Römisches. Ulrich v. Hassell, Aus der neueren Roman-Literatur. 1. Briefe, die ihn nicht erreichten. 2. Der Hochlandspfarrer. C. v. Zepelin, Zur Kenntnis der Streitkräfte Japans und Koreas.

Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge. 46. Jahrg., 3. Heft, Dezember 1903: J. Winter, Samuel Keller als Prediger. Conrad, Weihnachtspredigt über Micha 5, 1—3. A. Chr. Bang, Neujahrsnacht 1901. (Autorisierte Uebersetzung von J. Lehmann.) Klauder, Summarie in der Christvesper. Eltze, Liturgische Heilige-Abend-Feier. Schuster, Ordinationsrede über Joh. 12, 36. F. Westphal, Taufrede über Ps. 118, 24. 25. T. Wagner, Leichenrede über Weish. 4, 14 bei dem Begräbnis eines Kindes in der Weihnachtswoche gehalten. Lehmann, Die Weissagung des Jesajas von dem Jungfrauensohn. Meditationen, Entwürfe und Dispositionen zu den alttestamentlichen Perikopen vom 1. Sonntag nach Epiphanias bis Sexagesimä über 1 Mose 28, 10—17, Ps. 122, Ps. 8, 5 Mose 6, 1—13, Ps. 19, 2—15, 2 Kön. 5, 1—19, Jer. 9, 23. 24, Spr. Sal. 9, 1—12, Dan. 5, 17—30, 2 Sam. 12, 1—7, Ps. 119, 89—105, Jes. 25, 1—9 von V. Kühn, Wiebers, Locke, Luther, F. Saul, Clemens Neumeister, Gemmel, Rossberg, Rump.

Seelsorge, Die, in Theorie und Praxis. Monatsschrift zur Erforschung und Ausübung der Seelsorge. VIII. Jahrg., 12. Heft, 1903: Aus der speziellen Seelsorge — für die spezielle Seelsorge. Ewald Paslack, Exegetische Bemerkungen zu Matth. 5, 1—26 für Seelsorger. Ein Vortrag. J. Jaeger, Gregor von Nazianz. Hundt, Abschiedsrede als Vorsitzender der Synode Calbe a. S. Was ist Gottes Wort?

Siona. Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik. 29. Jahrg., Nr. 1, Januar 1904: Fr. Bachmann, Gotteshaus, Kultus, Symbolik. Zum Musikunterricht an den Lehrerseminarien. Gedanken und Bemerkungen. Von dem alten Nürnberg. Aus einem Brevier in Schwabach. Musikbeigaben.

Tidsskrift, Teologisk. 5. Bd., 1. Hft.: L. Bergmann, Pave Leo XIII.

Zeitschrift, Biblische. 2. Jahrg., 1. Heft: Nivard Schlögl, Canticum Mosis Dt. 32, 1—43. Joh. Göttsberger, Miszelle zu Prv. 1, 7 nach der LXX. Paul Riessler, Ueber Nehemias und Esdras. 2. Nehemias: seine Ankunft und seine Wirksamkeit in Jerusalem. Hubert Grimme, Pasekstudien. Neues aus der Werkstätte der altjüdischen Philologie. 2. Ueberblick über die Pasek-Legarmeh in 1 Sm. Joh. Göttsberger, Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung. Jos. Sickenberger, Neutestamentliche Prinzipienfragen. Johann van Bebber, Zur neuesten Datierung des Karfreitags. Fr. Herklotz, Miszelle zu Mk. 1, 1.

Zeitschrift, Neue kirchliche. XV. Jahrg., 1. Heft, 1904: Karl von Burger, Zur kirchlichen Lage. Th. Zahn, Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus. Theodor Simon, Der Geist des Antichristen in Friedrich Nietzsches Schriften. Otto Siebert, Rudolf Euckens philosophische Fundamentierung der Religion.

Verantwortl. Redakteur: Dr. theol. Hölscher, Verlag von Dörffling & Franke, — Druck von Ackermann & Glaser, sämtlich in Leipzig.
Hierzu zwei literarische Beilagen: Greiner & Pfeiffer in Stuttgart; H. Seemann Nachf. in Leipzig.